

W labiryncie

Na odsłoniętej posadzce ukaże się nagle rysunek ciemnych kamiennych płytek na jasnym tle, widziany zazwyczaj tylko częściowo, w środkowym pasie wolnym od krzeseł. Duże, wycinane w zęby koło, a w jego głębi biegnie zakolami, tworząc jakby koncentryczne zwoje, ścieżka wyznaczana czarnym konturem. W centrum, gdzie ścieżka się kończy, jasny sześciolistny kwiat. Labirynt¹.

O labiryncie w katedrze w Chartres napisano już niejedno. Pomimo to, niemal jak każdy labirynt, wciąż przyciąga i niepokoi swoją obecnością. Być może jest to właśnie cecha labiryntu, który nie pozwala przejść obojętnie, kusząc swym wejściem, intrygując i niepokojąc. Olędzka-Frybasowa zabiera nas w podróż po labiryncie w katedrze w Chartres, powoli kierując kroki w kierunku wyznaczonego celu. Po drodze okazuje się jednak, że dojście do środka labiryntu zajmuje człowiekowi nie tylko wiele czasu, ale przede wszystkim wymaga cierpliwości. Pokonanie mozolnej drogi jest trudne właśnie dlatego, że podróżujący po labiryncie raz po raz doświadcza zawodu. Za każdym razem kiedy mu się wydaje, że już, już przybliżył się do celu, ten oddala się od niego gwałtownie, prowadząc w przeciwnym kierunku. W taki sposób podróż w labiryncie staje się powoli przełamywaniem własnej słabości, chęci pójścia na skróty, złamania reguł. Dzięki temu też to, co na początku wydawało się zwykłym celem, urasta do rangi miejsca szczególnego. Dotrzeć do środka labiryntu to złamać jego tajemnicę, wdrzeć się w nią, odszukać drogę do właściwego celu, pokonać własne słabości.

Krążący po labiryncie człowiek jest zamknięty w pewnej szczególnej przestrzeni. Koncentrując się na drodze, śledząc uważnie kolejne korytarze labiryntu, wędrujący ma możliwość skupienia się, kontemplacji. Ponieważ, nie łamiąc reguł, nie można dostać się szybko do środka labiryntu, zyskuje się sposobność wyciszenia, medytacji, odtwarzając drogę pielgrzymki czy mistycznej wędrówki w miejsce święte. W ten sposób w labiryncie zaczyna się obcować z tajemnicą, która wyłania się podczas wędrówki. Średniowieczni ludzie najprawdopodobniej przebywali drogę labiryntu w Chartres na kolanach, co nie tylko czyniło ich wędrówkę uciążliwą fizycznie, ale także znacznie wydłużało czas spędzony w tym dziwnym kole.

Pośrodku labiryntu czeka na człowieka nagroda. Oto dotarło się do celu, znalazło w miejscu, od którego tyle razy podczas wędrówki boczne korytarze odprowadzały w dal. Dotarcie do środka labiryntu, to uzyskanie odpowiedzi, zwieńczenie całej podróży. Tu jednak czeka na pielgrzymującego niespodzianka. Zamiast jasnej odpowiedzi staje on bowiem przed kolejną zagadką, jaką daje mu przedstawienie z samego

¹ A. Olędzka-Frybasowa, *Drogami średniowiecznej Europy*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1997, s. 269.

środku. W środku labiryntu często znajduje się motyw roślinny (jak wiadomo, w średniowiecznej symbolice każda roślina wyraża pewną ideę) lub mityczną postać pół człowieka, pół zwierzęcia. Te różnorodne przetworzenia postaci Minotaura, w bestiarii średniowiecza dobrze znane, przede wszystkim wyrażają pewną tajemnicę dualności natury ludzkiej. Oto bowiem w tych fantastycznych przedstawieniach wyłania się opowieść o dwoistości natury człowieka, kondycji ludzkiej rozpiętej pomiędzy naturą, a tym, co święte, pomiędzy ciałem a duszą. Droga w labiryncie prowadzi do kontemplacji prawd nigdy do końca nie rozstrzygalnych. Ciągłe bowiem staje przed nami pytanie, kim jest człowiek? Do jakiego porządku należy? A może właśnie, jak w wyobrażeniach labiryntu, człowiek jest taką dwoistą istotą trwającą na splątanych ścieżkach swojego istnienia i myślenia o własnym losie.

W tej opowieści, którą autorka snuje przez całą swą podróż po Europie, wyłania się obraz labiryntu jako metafory ludzkiego życia. Wchodząc do labiryntu, zakładamy, że przed nami znajduje się pewna określona ścieżka. Oczekujemy, że drogi i korytarze zaprowadzą nas do celu. Stara prawda, z której sztychowali egzystencjaliści, daje o sobie znać: człowiek potrzebuje wiedzieć, a przynajmniej wierzyć, że zmierza w jakimś określonym kierunku, że całe jego działanie jest po coś. Labirynt w pewnym momencie demaskuje to nasze oczekiwanie. Gdy wydaje się nam, że oto właśnie stajemy już u kresu naszej podróży, gwałtowny zakręt otwiera przed nami kolejną drogę, perspektywę tego, co nieznane. Symbolika postaci umieszczanych w labiryncie również oddaje odwieczny problem człowieka. Kim tak naprawdę jesteśmy? Naturaliści widzieliby w nas tylko zwierzęce uposażenie, idealiści wskazywaliby na duszę i heroiczną konstrukcję ludzkiego ducha. Stary spór w filozofii kultury ujawnia swe nierozstrzygalne problemy. Symbolika labiryntu pokazuje dwuznaczność wpisana w naszą naturę. Tak jakby upominały się o człowieka dwie siły, zamykając go w labiryncie własnego postępowania i istnienia.

Znaczenie labiryntu wykracza poza to pierwsze rozróżnienie. Przede wszystkim jako miejsce zamknięte oznacza przestrzeń świętą (przestrzeń wykluczoną ze sfery *profanum*). Jako takie jest też miejscem trudno dostępnym. Dlatego do labiryntu nie można wejść lekkomyślnie, potrafi on bowiem nieprzygotowanych sprowadzić na manowce. W ten sposób labirynt staje się murem – tym, co odgranicza, chroni i ukuwa.

W języku religijnym labirynt zamykał dostęp obcym duchom, demonom pustyni, śmierci. (...) Labirynt miał za zadanie obronę *centrum* w ścisłym i pierwotnym znaczeniu tego słowa. To znaczy przedstawiał tajemniczy obrzęd wstępowania do świątyni, do nieśmiertelności, do *absolutnej rzeczywistości*².

Podwójne znaczenie labiryntu ujawnia w swym traktacie Mircea Eliade, wskazując właśnie na ten wymiar: z jednej strony, zamykania w innej rzeczywistości, a z drugiej, odgradzania, ochrony, zachowywania. To, co jest pośrodku, wymaga szczególnej nie tylko uważności, kontemplacji podróżującego po labiryncie, ale także ochrony. Nie można wnętrza labiryntu odsłonić; tajemnica, którą chowa, musi być strzeżona.

Wymieniając trzy płaszczyzny: miasta lub świątyni, nieśmiertelności i wreszcie absolutnej rzeczywistości, Eliade pokazuje nakładające się niczym w hermeneutycznej

² M. Eliade, *Traktat o historii religii*, przeł. J. Wierusz Kowalski, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, s. 403.

interpretacji różne poziomy rozumienia symboliki labiryntu. Miasto i świątynia odnoszą się do przestrzeni materialnej, ziemskiego działania człowieka. Wejście do labiryntu stanowi zagłębienie się w realnie istniejącej przestrzeni. Kroki, jakie musi podjąć nasze ciało, prowadzą w sferę, która została skonstruowana tu, na ziemi, aby oddać boską rzeczywistość (niebiańską Jerozolimę, świat doskonały, sferę *sacrum*). Miasto i świątynię należy chronić głównie przed samym człowiekiem. Tworząc tę przestrzeń, równocześnie jej zagrażamy, wprowadzając w rzeczywistość nasze przewinienia i wady, nas samych. Labirynt będzie więc labiryntem ulic, korytarzy, schodów, które mają wyciszyć, zatrzymać najeżdżcę, dać pielgrzymowi czas, by odsunąć swe myśli od tego, co w codzienności tak bardzo go absorbuje. Wejście do nieśmiertelności oznacza drugi rodzaj przestrzeni, w której człowiek w labiryncie dokonuje tak naprawdę transcendowania samego siebie. Ostatnia płaszczyzna rzeczywistości absolutnej dotyczy sfery boskiej, być może oglądanej tylko przez duszę mistyka. Wchodząc w labirynt tego typu, człowiek odbywa drogę do absolutu, gdzie dotarcie do celu to w istocie dotarcie do tajemnicy najwyższej, uchwycenie *sacrum* czy zjednoczenie z Bogiem. W tym religijnym znaczeniu, jak opisuje to Eliade, labirynt oznacza wejście na drogę wtajemniczenia. Dlatego droga do celu musi być pełna trudności, zwodniczych ścieżek i utrudniających przejście pasazy. Człowiek, jako istota ułomna, wyruszył bowiem w przestrzeń najtrudniejszą dla niego, wymagającą oczyszczenia, przetransformowania własnej duszy. Trud włożony w pokonanie labiryntu jest wypracowywaniem poznania, cnoty, jest drogą rozwoju. Dlatego wchodząc do labiryntu, należy postępować uważnie.

„Pokonywanie labiryntu symbolizuje zarówno duchową podróż, mając na celu najgłębiej skrywane obszary własnego *ja*, jak i wędrówkę duszy po śmierci ciała”³. My sami zatem jesteśmy dla siebie labiryntem. Jak pisał Soren Kierkegaard, człowiek jest zagadką zadaną samemu sobie. Zagadką, którą rozpaczliwe próbujemy rozwiązać, ale na której pytania tak naprawdę nie potrafimy uzyskać odpowiedzi. Labirynt naszych myśli, postępowania, świadomości staje się bowiem największą płataniną dróg. I choć przez całe życie staramy się pokonać wszystkie ścieżki, wciąż stajemy przed nowymi, rozwijającymi się przed nami drogami. Duchowa podróż po labiryncie niekiedy przypomina odszukiwanie tego, co w nas istnieje od dawna, ale ukryte przed naszym spojrzeniem trzyma nas w nieświadomości. Dlatego ludzkie *ja* potrzebuje przebyć długą drogę umożliwiającą mu spotkanie z sobą samym, z własnymi zdolnościami i słabościami.

* * *

Największym labiryntem, jaki mamy do pokonania, stanowi chyba labirynt naszych myśli. I wiedzieliśmy o tym od samego początku naszego formułowania symboliki labiryntu. Trudno odnaleźć drogę w tej płataninie ludzkich wytworów intelektualnych, artystycznych, światopoglądowych. Filozofowie zajmujący się człowiekiem lub kulturą od czasu do czasu starają się wytyczyć jakąś mapę, uzbroić nas w kompas, ale tak naprawdę tworzą jeszcze jedną z dróg, po których porusza się nasza świadomość. Wcho-

³ M. Battistini, *Symbol e allegorie*, przeł. K. Dyjas, Wydawnictwo Arkady, Warszawa 2006, s. 262.

dząc do labiryntu, wybieramy jedną drogę. Daje nam to wrażenie obranego kierunku, sprecyzowania dróg naszych poszukiwań. Kiedy przyglądamy się ludzkiej kulturze, historii idei, widzimy wyraźnie, jak posługują się one pewnymi wytyczonymi szlakami, tworząc niejednokrotnie zwarty zbiór ścieżek prowadzących w określonym kierunku. Kłopot w tym, że w labiryncie myśli łatwo natrafić na alternatywne drogi/rozwiązania. Stąd pojawiające się wrażenie, że prawda nie jest nam dana, że świat myśli przerasta nasze jednostkowe możliwości. Smutną prawdą będzie też stwierdzenie, że niejeden myśliciel zagubił się w takim labiryncie.

Odo Marquard jest człowiekiem, który nawet nie stara się z tej płataniny wyjść. Wchodząc do labiryntu, jakim jest filozofia i koncepcje ludzkiej natury, z góry zakłada, że ani nie uda mu się dotrzeć do celu, ani nie znajdzie jednej klarownej odpowiedzi. Co interesujące i co może wyznaczać nam nowy wymiar podróży przez labirynt, zdaje się, że fakt ten Marquarda ani nie deprymuje, ani nie odstrasza. Rusza on w swą intelektualną podróż, wiedząc, że materia, z którą ma do czynienia, jest zbyt delikatna i wieloznaczna, by włożyć ją w ramy jednego systemu. Jest to jednak podróż pasjonująca, podróż do głębi ludzkiego myślenia, do własnego *ja*, dlatego warto ją podjąć, choćby się miało zagubić w labiryncie wszystkich otaczających nas koncepcji.

Założenie, jakie towarzyszy badaniom Marquarda, już na samym początku zostaje przez niego prosto wyłożone: człowiek jest istotą ograniczoną. W konsekwencji: „To, co ludzkie leży *pomędzy*, prawda to połowa. Ludzie to istoty, które muszą, mogą coś czynić i czynią coś w zamian za coś – każdy daleki od absolutu”⁴. Jeszcze inaczej, lecz ciągle konsekwentnie będzie Marquard opisywał ów fenomen ludzkiego bytu: „Istota skończona – o niewielkich możliwościach, mająca niewiele czasu – nie może uzasadnić wszelkiego bycia i tego, że coś jest, i jakie ono jest”⁵. Wyruszającym w drogę labiryntu daje też Marquard przestrożę: „Ludzie – z racji swej śmiertelności – w żadnym razie nie mogą oddalać się w dowolnym zakresie od swego zawsze konkretnego punktu zaczepienia: w przeciwnym razie skazani są na zgubę”⁶.

A zatem sprawa wydaje się dość jasno postawiona. Człowiek przede wszystkim cierpi na ograniczenie. Jest nim nie tylko nasza umysłowa możliwość bądź jej brak, ale także pewne ograniczenie, można by rzec, *miejsca i czasu*. Tak więc człowiek jest związany ze swoim kulturowym uposażeniem. Będąc istotą wrzuconą w świat, przynależy do takiej, a nie innej rzeczywistości, co już na początku determinuje jego postrzeganie świata. Z drugiej strony, ograniczenie *miejsca i czasu* wiąże się również z naszą organiczną czy fizjologiczną skończonością. Martin Heidegger zauważył dość ponuro, że człowiek rodzi się, by umrzeć. Fakt ten wypomina nam jeszcze raz Odo Marquard, wskazując, na zawarte w tym ramy czasowe. Wchodząc do labiryntu myśli, wchodzimy do niego na dość ograniczony moment w pewnym wycinku dziejowym. Nawet przy największych staraniach nie jesteśmy zdolni poznać więcej. Nasz czas, dobiegając końca, bezpowrotnie zamyka przed nami możliwości poznania czegoś więcej niż to, co zdołaliśmy z rzeczywistości wyciągnąć i wyinterpretować.

⁴ O. Marquard, *Szczęście w nieszczęściu*, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 3.

⁵ *Ibidem*, s. 61.

⁶ *Ibidem*, s. 64.



Takie ograniczenie, chciałoby się rzec, zawężenie, powoduje, że człowiek poznaje nie tylko wycinkowo labirynt myśli i życia, ale także jest skazany na takie same ograniczone doznania. Podróżnik Marquarda jest istotą nie tylko poznającą, badającą i poszukującą, ale przede wszystkim czegoś chcącą. Pełni marzeń, oczekiwań i w pewnym określonym nastroju wchodzimy do labiryntu. W swej przewrotnej formule wykazuje filozof, że w istocie możemy doświadczyć tylko połowicznego szczęścia (tak jak zapewne nie w pełni wiemy, czym jest nieszczęście, chociaż z tym negatywnym odczuciem jeszcze bardziej nie potrafimy sobie poradzić). Jesteśmy skazani na *szczęście w nieszczęściu*, a więc takie połowiczne doświadczenie świata (tak samo jak niepełne jest nasze poznanie).

Wydaje się, że największym zagrożeniem, jakie czyha na człowieka w labiryncie myślenia, jest dogmatyzm. Wyruszając w drogę, człowiek zawsze wchodzi w jakieś zastane już ścieżki myślenia, napotyka różne koncepcje filozoficzne, naukowe paradygmaty, założenia i szkoły. Marquard stara się wprowadzić pewien porządek zarówno w zbiorze esejów *Szczęście w nieszczęściu*, jak i w *Apologii przypadkowości*. Przyglądając się tym różnym koncepcjom, które dziedziczymy w europejskim myśleniu, pokazuje właśnie to niebezpieczeństwo zaślepienia i zadufania. Tak naprawdę każda z dróg filozofii i nauki stanowi pewien aspekt przybliżania się człowieka do prawdy. Należy pamiętać, będąc w środku labiryntu, że w istocie przebywamy tylko jego pewien odcinek, a całość nigdy nie będzie nam dana. Pokora, po prostu pokora wydaje się najlepszym przewodnikiem po ludzkim świecie. Różnorodność, wielość, założenia jedności czy jednego systemu nie mogą zasłaniać odmiennych przekonań i koncepcji. Badacz, starając się rozwiązać zagadkę natury ludzkiej, kultury, żeby się nie zgubić, nie odejść za daleko, cały czas powinien pamiętać, że obrana przez niego droga stanowi pewien aspekt większej opowieści.

Punkt zaczepienia, z którego wyruszamy na poszukiwania prawdy, stanowi tak naprawdę odniesienie do naszej rzeczywistości kulturowej (przekonań, przesądów, narracji, paradygmatów). Drugą pułapką, obok dogmatyzmu, byłoby zapomnienie o tej właśnie tradycji. Wydaje się, że z tradycją w kulturze, zwłaszcza współcześnie, niektórzy mają problem. Z jednej strony, zwykło się traktować tradycję jako skostniałe formy zachowań, jako coś, co przeszkadza i hamuje rozwój. Z drugiej strony, wiadomo, że bez tradycji człowiek nie zdoła pojawić się na świecie i funkcjonować w społeczeństwie. Tacy badacze, jak właśnie Marquard czy Arnold Gehlen, upominają się o jej właściwe i pozytywne rozumienie.

Dla Marquarda tradycja stanowi właśnie ów *punkt zaczepienia*, o którym badacz nie powinien zapominać, wychodząc na drogę swych poszukiwań. To nasza nić Ariadny, która może nam pozwolić na bezpieczny powrót. Dlaczego? Tradycja nie tylko zakorzenienia, ale także buduje fundamenty. Jej istnienie jest jednym z podstawowych czynników kulturotwórczych, na których opiera się ludzkie działanie, daje bowiem społeczności i kulturze jedność poprzez czas i zmienną historię, zatem pozwala na stabilizację. Nie oznacza to jednak zamknięcia czy skostnienia zastałych struktur myślenia i postępowania. Człowiek pomimo swych ograniczonych możliwości i okrojonego czasu istnienia za każdym razem wnosi do świata coś nowego, można powiedzieć, siebie samego – a to już stanowi źródło zmiany i jej możliwości. Zmiana dokonująca się w tradycji, czy wręcz dzięki niej, nie prowadzi do rozbicia jedności kulturowej. Nie narusza więc stabilności, będąc tym samym wzbogaceniem, przy równoczesnym zachowaniu tego, co służy społecznemu trwaniu. Dlatego też Marquard będzie mówił o „nieodzowności utartych praktyk”⁷.

Utarte praktyki to zastane w kulturze paradygmaty i wzory, to sfera twierdzeń i wierzeń, które osiągnęły swą skuteczność i są traktowane jako oczywiste. *Utarte praktyki* wcale nie potrzebują legitymizacji czy wyjaśniania. Niczym aksjomaty kultury pozwalają się orientować w labiryncie codzienności, wyznaczając nasze sposoby myślenia i nadając kierunek naszym zamierzeniom. Co ciekawe, zmiana, jaka zachodzi

⁷ Por. *ibidem*, s. 57.

w kulturze, wcale nie niweluje *utartych praktyk*, tak samo jak nie rozbija tradycji. W miejsce starych wzorów postępowania pojawiają się nowe, powoli zastępując wypierane koncepcje. W ten sposób człowiek zawsze poprzez kulturę uzyskuje punkt oparcia, czy jak pisał Marquard, *zaczepienia*. Świadomość tej zmienności – zmienności w pewnym niezmiennym ciągu trwania – pozwala jednak zrozumieć, że nasze myślenie nie tylko jest warunkowane przez to, co zastane, ale także będzie generowane przez wytwarzane nowe zasady. Człowiek nie potrafi się uwolnić od kultury. Kultura staje się jego największym labiryntem, w którym idąc, stara się odnaleźć siebie, cały czas jednak napotyka kolejne odsłony swego kulturowego paradygmatu. „Dlatego – jak pisze Marquard – nowoczesna, nieustanna zmienność jest tylko ciągiem dalszym wiecznego powrotu tego samego przy zastosowaniu innych środków. Dotyczy to również tradycji i utartych praktyk: utrzymują się dzięki przesunięciu”⁸. W miejsce starego wyrasta nowy konstrukt, który, zastępując go, przejmując funkcjonowanie i daje taki sam rodzaj oparcia. Można powiedzieć, że w kulturze nie dzieje się nic nowego, następuje tylko wiele modyfikacji, które we współczesnym świecie nabrały szczególnego tempa. Mamy jednak do czynienia ze zmianą ilościową, a nie jakościową.

Kultura jest labiryntem, do którego nie możemy nie wejść. Labirynt oznacza to, co strzeżone, święte, ważne, oznacza również drogę, podjęte wyzwanie, które u swego kresu okaże się transformacją myślenia, osobowości czy nawet całego życia. Wchodząc do labiryntu, człowiek nie może przejść go obojętnie, zawsze bowiem labirynt będzie go absorbował, niepokoił i przede wszystkim zmieniał. Tak rozumiany labirynt jest więc drogą przemiany. Stając się istotą kulturową, człowiek wpisał swoje istnienie w taki właśnie cykl zmiany, przeistaczając na drodze swojego życia to, co naturalne, w to, co kulturowe. Już choćby poznając i rozwijając swoje możliwości umysłowe, przekształca nieodwracalnie swe istnienie. Ruszając w podróż przez kulturę, człowiek zmienia się nieodwracalnie, ale równocześnie dokonuje modyfikacji swego świata. Tym samym labirynt, jaki ma do przejścia, okazuje się z nim związany, wręcz zależny od niego. Tak jak w strukturze każdego symbolu, w labiryncie dostrzegamy konieczność odczytania jego przekazu, bez tego jest tylko pustym obrazem.

Nie niweluje to jednak problemu, jaki możemy mieć ze zrozumieniem kultury i różnorodności. Jak wskazywał Marquard, już sama natura naszego ograniczenia nie sprzyja pełnemu poznaniu. Jeśli dodamy do tego zmiany, jakie nieustannie zachodzą w nas, naszym myśleniu, w świecie, w kulturze, w innych kulturach i rejonach, to stwierdzimy, że stajemy przed mirażem możliwości i sensów, z których większość pozostaje przed nami zakryta.

Co zatem wynosimy z naszego zmagania się ze światem, z labiryntu kultury, w który z konieczności wchodzimy? Przede wszystkim doświadczamy ogromnego poczucia inności. Na inność należy się jednak otworzyć. Jak pokazali filozofowie dialogu i fenomenolodzy, z innością świadomość ludzka nie radzi sobie zbyt dobrze. Najczęściej stara się rozbroić odmienność, sprowadzić ją do tego, co dobrze nam znane i rozumiane. Koncepcja Emmanuela Lévinasa wyraźnie wskazuje, że poznając drugiego, poznając to, co inne, człowiek w pierwszym swym odruchu percepcji porównuje i stara się

⁸ *Ibidem*, s. 68.

sprowadzić inne do toż-samego, a więc ujednolicić. To poznawcze wyrównywanie różnic jest tak naprawdę ucieczką naszej świadomości. Wiąże się ów ruch z potrzebą poczucia bezpieczeństwa. Łatwo rozpoznać w tym kontekście pobudki psychologiczne. To, co obce i inne, budzi strach przed nieznanym. Oswojenie oznacza przetłumaczenie, przeniesienie inności na nasze kategorie. Ten ruch poznawczy zachodzi często w sposób nieuświadomiany. Dlatego ważne jest przedstawienie świadomości, wyćwiczenie postawy, w której nasza percepcja nie będzie zagarniała i uprzedmiotawiała, nie będzie preparowała inności, tak by ją oswoić. Ważne jest, by zaakceptować sam fakt wyłaniającej się przed nami różnorodności. Zrozumieć, że poznanie nie musi oznaczać identyfikacji. Czasami drugi człowiek może pozostawać tajemnicą, co wcale nie oznacza naszego zubożenia. W kontekście filozofii dialogu dzieje się przeciwnie, właśnie wówczas, szanując inność i akceptując tajemnicę, mamy szansę na pełne bytowanie z drugim człowiekiem.

W ten sposób filozofia Lévinasa czy Martina Bubera pozwala na otwarcie się na świat, który i tak coraz bardziej naraża nas na kontakt z tym, co nieznanne i nie nasze. „Obcość zaczyna się nie na brzegu oceanów, ale na granicy skóry. (...) Świat społeczny nie rozpada się wzdłuż swych spoin na jednoznacznych nas (...) i enigmatycznych innych. (...) Inni pojawiają się nim doszliśmy do skraju naszej wsi”⁹. Świadomość inności, obcości jest podstawowym rozpoznaniem, którego dokonuje człowiek zajmujący się kulturą. Prawdę mówiąc, jest to doświadczenie naszego współczesnego świata, naszej codzienności. Doświadczenie, można rzec, jest wpisane w ludzką kulturę, zmienia się tylko jego natężenie i kwalifikacja. Można powiedzieć, że wcześniej człowiek nie potrafił tak naprawdę uświadomić sobie inności lub po prostu ją odrzucał. Z czasem jednak inność nabrała charakteru codzienności, a zatem i nasza świadomość otaczającej nas odmienności (przychodzącej w postaci drugiego człowieka, obcej kultury, sposobów zachowania itp.) uległa przekształceniu. Clifford Geertz jest dość intrygującym autorem. Nie tylko bowiem zajmuje się innością, różnorodnością rzeczywistości ludzkiej, ale sam jako inny przemierza labirynt rzeczywistości. Rodowód intelektualny Geertza sięga studiów filozoficznych. Szybko jednak stał się, jak to określił w jednej z książek, *koczownikiem intelektualnym*¹⁰, ruszając w kierunku takich dziedzin, jak antropologia i etnologia. Badając inność, sam stawał na polu nieznanego mu nauk.

Przypadek Geertza oraz jego koncepcje dotyczące kultury i człowieka dobrze obrazują sytuację naszego poznawczego i kulturowego labiryntu. Wyruszając po poznanie, wchodzimy bowiem w całą siatkę poszukiwań i problemów poruszanych na gruncie różnych nauk i dziedzin. Jak sam Geertz przedstawia swoją sytuację, badania filozoficzne w pewnym momencie przestały przynosić mu intelektualną satysfakcję. Szukając pełnej odpowiedzi, musiał sięgnąć po empirię, badania terenowe i naoczne relacje, by uzupełnić teorię. W ten sposób pytanie o człowieka postawione na gruncie filozofii zawiodło go do problemów antropologii i etnologii. W ten sposób labirynt zaczął się zapełniać problemami i kwestiami zarówno metodologicznie, jak i merytorycznie ob-

⁹ C. Geertz, *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, przeł. Z. Pucek, Universitas, Kraków 2003, s. 99.

¹⁰ Por. C. Geertz, *Dzieło i życie*, przeł. E. Durak, S. Sikora, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, s. 25 (określenie to padło wprawdzie w kontekście zachowań niektórych etnografów, można jednak, jak sądzę, zastosować je do samego autora).

cymi filozofii. Różnorodność rozpościera się bowiem już na płaszczyźnie samej metody. Wchodząc z kolei w nauki empiryczne, Geertz doświadczył problemu inności kultury, ludzi, która kazała mu zmienić spojrzenie na rzeczywistość. Inność okazała się rzeczywistością najbardziej obecną w kulturze.

Sądząc, że problem inności w pewnym stopniu dojrzewał do uświadomienia i prze-myślenia w filozofii, nauce. Jak wykazał Lévinas, człowiek ma tendencję do zaprzeczania inności bądź jej unifikacji. Patrząc w głąb labiryntu, chcemy widzieć prostą drogę, chcemy wierzyć, że najbardziej trudna ścieżka prowadzi do jednego, upragnionego celu. Różnorodność ma w sobie coś niepokojącego i jest to na tyle dojmujące uczucie, że wolimy poszukiwać jakiejś jednej istoty, metafizycznej zasady, ducha czy nawet samej natury, byle tylko pozbyć się tego, co inne. Wraz z pęknięciem metafizycznych koncepcji, wycofaniem się wielkich systemów oraz rozwojem nauk szczegółowych myśliciele stracili ontologiczną orientację na jedność ludzką. Doświadczenie XX w., w którym do kultury weszły nowe środki komunikacji i pojawiły się nowe sposoby formułowania relacji międzyludzkich, uczyniło z inności normę. Świat stał się dostępny. Jak pisał z jednej strony Ortega y Gasset, z drugiej zaś MacLuhan (by wymienić najbardziej już klasyczne ujęcia tego problemu), *świat nagle się skurczył*¹¹ dzięki dostępowi do informacji. Nagle zagadnienia i ludzie, którzy wcześniej nie byli nam znani i których z pewnością nigdy byśmy nie poznali, wkroczyli do naszej świadomości i przedstawili nam problemy swojego życia. W ten sposób człowiek nie tylko uzyskał dostęp do wielu informacji, ale także przeżył unaocznienie inności. Siła tego unaocznienia polega przede wszystkim na tym, że to, co wcześniej było przeczuwane czy teoretycznie zgłębiane, stało się realne. Dodatkowo – jak pisał choćby Richard Rorty – społeczeństwo (przynajmniej niektóre społeczeństwa) ukonstytuowało formę współistnienia, w której ludzie różnych narodowości, wyznań i preferencji zaczęli żyć obok siebie. Jak wskazuje Rorty, świat otaczający człowieka stał się światem różnorodności kulturowej. Gdy nasz najbliższy sąsiad różni się wyznaniem, kolorem skóry czy pochodzeniem społecznym, nasze spojrzenie na rzeczywistość nabiera zupełnie innej głębi niż we wspólnocie ludzi pochodzących z tego samego kręgu kulturowego¹².

Doświadczenie inności, o którym pisał Geertz, jako doświadczenie czegoś, co otwiera się bezpośrednio przed nami, jest właśnie patrzaniem na taki różnorodny świat. W myśli autora *Zastanego światła* czuje się jednak przede wszystkim kwestię owej otwartości na to, co inne. Człowiek wychodząc z domu, w istocie napotyka obcość. Najbliższy sąsiad, pochodzący z tego samego kręgu społecznego, kulturowego, jest już tak naprawdę kimś innym (ma inne zamiłowania, gust, poglądy, potrzeby). Im dalej od domu, tym więcej inności i różnorodności. Labirynt kultury okazuje się istnieć na wyciągnięcie ręki i nie trzeba wyruszać daleko, szukać obcych kultur, by doświadczyć inności. Jak pokazuje Geertz, wystarczy otworzyć oczy.

Pochwała różnorodności, oczywistości, inności doczekała się polemiki. Najciekawsza wydaje się myśl Rorty'ego, zwłaszcza że filozof ten sam pisze o różnorodności i inności jako cesze wpisanej w ludzką kulturę. Jeszcze raz trzeba zatem zapytać, dla-

¹¹ Por. Ortega y Gasset, *Bunt mas*, Spectrum, Warszawa 1998, s. 27.

¹² Por. R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, przeł. J. Margański, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 1999, s. 304 i dalsze.

czego różnorodność i jej problematyka budzi tyle kwestii i jest obarczona taką kontrowersyjnością. Jak sądzę, najlepiej problem ów pokazuje Leszek Kołakowski w eseju *Kłopoty z kulturą*. Stojąc naprzeciwko różnorodności, człowiek ma tak naprawdę kilka, nazwijmy to kolokwialnie, „taktyk” postępowania do wyboru. Można zatem przyjąć taktykę obiektywnego, niezaangażowanego widza. Obserwować, uciekając od jakichkolwiek komentarzy i wartościowania. Inną taktyką postępowania będzie zaangażowanie. Tu wyłaniają się dwie możliwości: albo człowiek będzie się angażował w zwalczanie tego, co inne, uznając przejaw jakiegokolwiek odstępstwa od wyznawanych form jako aberrację i zakłamanie, albo będzie się angażował w inność jako pozytywne wartości i zachowania, które mogą wzbogacić „swoją” kulturę. Trzecia taktyka, badacza, antropologa, filozofa czy etnografa, ma się opierać na obiektywności, jednocześnie jednak kładzie nacisk na możliwie najdokładniejsze zbadanie prezentowanego poglądu. Niestety, każda z tych postaw niesie innego rodzaju zagrożenie. Przede wszystkim szybko okazuje się, że nie można w sposób niezaangażowany badać inności. Nawet obiektywne oko naukowca przybiera pewne nastawienie. Tendencja, nawet jeśli głęboko skrywana, może wcześniej czy później dać o sobie znać. Największy paradoks pokazuje jednak Kołakowski w momencie, w którym omawia brak wartościowania. Według tego filozofa, kiedy deklarujemy neutralność, brak wartościowania czy obiektywność poglądów, tak naprawdę okazujemy obojętność wobec inności. Albo odrzucamy inność jako coś mało interesującego i nieważnego, pozostając na nią obojętnymi i niezaangażowanymi, albo w istocie, w głębi naszych myśli pogardzamy innością. Nasza deklarowana obiektywność wynika wówczas z pogardliwego nastawienia wobec tego, co jest dla nas zwyczajnie gorsze i niższe. Nie ma wówczas usprawiedliwienia do zajmowania się obcością¹³. W innych przypadkach, jak pisze Kołakowski, człowiek świadomie lub niepostrzeżenie angażuje się w poznawaną inność, a zaangażowanie to czyni z poznawanego fenomenu nową jakość, fenomen dla nas. Tak więc mit obiektywności jeszcze raz pryska jak bańka mydlana.

Co zatem można zrobić z różnorodnością. Przekraczając próg labiryntu kultury, zawsze zbroimy się w znaki i ślady, które mają nam dać odpowiednią wiedzę i prowadzić we właściwym kierunku. Zawsze chodzi o to, by się nie zgubić. Problem labiryntu kultury zaczyna jednak wymagać od nas oswojenia się z niepewnością. Determinowani przez geny i wychowanie, uzbrojeni w przesady i własne poglądy, wchodzimy w świat, gdzie w rzeczywistości zadomowiła się obcość. Jedyne więc, co pozostaje, to oswoić inność, pogodzić się z jej istnieniem, a można zrobić to na dwóch płaszczyznach. Jedna droga to przeżycie, o jakim pisali filozofowie dialogu. Będzie ona upowszechniać nasz szacunek dla inności. Zarzuty Kołakowskiego, które przede wszystkim wskazują, jak trudno jest myśleć i działać wobec obcego świata, jak trudno się nie zgubić w labiryncie własnych myśli, można obalić argumentacją Lévinasa. Wchodząc w relacje, człowiek nie potrzebuje poznania, oceny ani zrozumienia. Musi tylko uświadomić sobie, że przed nim stoi niepowtarzalny inny, jednostka warta ochrony i szacunku. Człowiek, który już samą swą obecnością domaga się naszej odpowiedzialności, bez względu na to, czy potrafimy go zrozumieć, czy też do końca nigdy nie pojmujemy jego myślenia

¹³ Por. L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Wydawnictwo Aneks, Londyn 1984, s. 16.

i systemu wartościowania świata. Druga ścieżka otwiera się przed nami dzięki filozofii Geertza. Jego oko badacza (etnologa, jak sam deklaruje) przygląda się rzeczywistości w sposób szczególny. Zakłada wszystkie niebezpieczeństwa, o których pisze Kołakowski, ma świadomość ułomności i ograniczenia ludzkiego postępowania. Świadomość ta jednak okazuje się szczególnie ważna, gdyż pozwala na dystans zarówno do samego siebie, jak i do badanego przedmiotu. W ten sposób poznanie przestaje mieć tylko znamiona uprzedmiotawiające, ale również przygotowujące.

Tym, co etnografia rzeczywiście umożliwia, jest roboczy kontakt z odmienną subiektywnością. Umieszcza ona partykularnych *nas* wśród partykularnych *nich* i partykularnych *nich* wśród partykularnych *nas*, gdzie jak potwierdziłem, wszyscy już się, aczkolwiek niechętnie, znajdują¹⁴.

* * *

Okazuje się, że labirynt kultury stanowi niezwykle skomplikowaną strukturę. Składają się na nią nasze myśli, subiektywne podejście, jak również kulturowe wzory zachowań, idee, społeczne wzory postępowania. Dodatkowo labirynt kultury dzieli się na wiele odrębnych kultur, izolowanych bądź wzajemnie się dopełniających. W takim labiryncie nic nie pozostaje do końca jednoznaczne. Nie zamierzam tu jednak wychwalać relatywizmu, ani apologizować postmodernistycznych koncepcji myślenia o kulturze. Używając metafory labiryntu – jak sądzę, starej kulturowej symboliki, niemal już archetypowej w naszym myśleniu – przede wszystkim mam zamiar pokazać skomplikowany charakter badanej materii. Jak wiadomo, w labiryncie bardzo łatwo się zgubić. W nim ujawniają się też najpełniej nasze słabości i ułomności. Zawsze przecież może się pojawić pokusa, by iść na skróty, przeciąć drogę, złamać reguły postępowania. Być może wszystkie koncepcje, które zbyt powierzchownie lub ogólnie opisują fenomen kultury, są właśnie taką drogą na skróty. Przejsie labiryntu, tak jak w przypadku ludzi średniowiecza, oznacza wędrówkę duszy, wyciszenie, skupienie i w rezultacie zdobycie wiedzy. Człowiek może się rozwinąć, odkryć to, co wcześniej było przed nim zakryte. Pamiętając zatem o wszystkich niebezpieczeństwach, jakie czekają na nas w labiryncie, jeszcze raz wyruszymy w drogę. Podejmowanie wysiłku badawczego, myślenia o człowieku i kulturze staje się bowiem swoistego rodzaju ćwiczeniem, pokonywaniem nie tyle trudności, ile nierzadko samego siebie. Tym razem jednak w drogę po labiryncie zabierzmy kompas szczególny: interpretację i *sztukę przypisów*.

Podobnie jak język, kultura jest strukturą, w której znaczenie części wynika z całości i ich wzajemnych relacji w obrębie tej całości, dlatego też znajdowanie stosownych odpowiedników znaczeniowych dla pojedynczych elementów jest równie nieuzasadnione, jak tłumaczenie tekstu, poprzez szukanie oderwanych, słownikowych znaczeń¹⁵.

Co pozostaje zatem wchodzącemu do labiryntu kultury? Labirynt w katedrze w Chartres uczył pielgrzymujących po jego ścieżkach cierpliwości. Przede wszystkim ukazywał pewien system. Przybliżając do swego środka i oddalając od niego, zmuszał do przejścia wszystkich dróg, tak by wreszcie doprowadzić do celu. Z badaniem kultury rzecz ma się podobnie. Najpierw trzeba się przyjrzeć jej wewnętrznej strukturze,

¹⁴ C. Geertz, *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, op. cit., s. 108.

¹⁵ B. Szymańska, *Kultury i porównania*, Universitas, Kraków 2003, s. 44.

wejść jak najgłębiej w jej język, znaczenia i symbole, odtworzyć jak najwięcej wzorów i kodów postępowania, próbować zrozumieć badany przedmiot i wczuć się w niego. Najważniejsza jednak jest pewna otwartość świadomości na otaczającą ją rzeczywistość.

Profesor Szymańska w książce *Kultura i porównania* uczy przede wszystkim takiej właśnie otwartości. Oczywiście zawsze pozostanie kwestią otwartą, na ile jesteśmy pojętnymi uczniami, a na ile nasze uprzedzenia czy prarefleksje blokują nasze poznanie i otwarcie się na to, co inne, na otaczającą nas rzeczywistość. Otwarcie się na świat kultury nie jest w istocie rzeczą łatwą, już choćby z powodu determinacji, jakiej podlegamy, żyjąc w określonym świecie wzorów i wartości. Pokazywana przez Panią Profesor ścieżka jest, niczym ćwiczenie intelektu, próbą przełamania pewnych determinujących nas elementów. Im bardziej wyćwiczymy się w tej sztuce, tym lepiej zrozumiemy rzeczywistość. Przyjrzyjmy się tej drodze. Przede wszystkim uchwycenie tak skomplikowanej struktury, pełnej znaczeń i wzajemnie warunkujących się odniesień wymaga zrozumienia świata, w którym sami żyjemy. Często bowiem, jak Sokratejski rozmówca, niesiemy przekonania, błogie przeświadczenia, że wiemy już wszystko o nas samych i naszej kulturze. Pierwszym krokiem jest zbadanie tego, co nam najbliższe, przyjrzenie się własnej kulturze. Dlaczego? Jak już pisał Geertz, inność okazuje się intrygująca czy odpychająca nie na zewnątrz kultury, ale wewnątrz naszej własnej. Profesor Szymańska zauważa, że czasami łatwiej jest się dogadać dwojgu ludziom z różnych kręgów kulturowych, gdy prezentują oni jednakowy poziom wykształcenia lub otwarcia na świat, niż dwojgu ludziom pochodzącym z tej samej kultury, ale z odmiennych środowisk. Stwierdzenie to pokazuje bardzo ważne zjawisko. Im więcej człowiek dowiaduje się o sobie i swojej rzeczywistości, tym bardziej staje się uwrażliwiony na to, co inne. Obca kultura może pokazać mi tyle ze swojej tajemnicy, ile już wcześniej zdołam zobaczyć w mojej własnej. Zamknięcie się na świat to przede wszystkim brak poznania, ślepe, dogmatyczne założenie, że jest tak, jak sądzę, jak uważam. Wówczas wszelka odmiennność, nawet wewnątrz mojej własnej kultury, rodzi niezrozumienie. Napotkanie w takim stanie świadomości obcej kultury prowadzi do jej niezrozumienia i odrzucenia. Otwarcie na inność to przede wszystkim otwarcie na siebie i rzeczywistość, to sztuka uczenia się.

Drugim ważnym elementem, jaki pokazuje Pani Profesor Szymańska, jest sztuka opisu. Otwarty umysł może zobaczyć inność, chcieć ją zrozumieć. Jak pokazuje jednak historia Heideggera, nie zawsze potrafimy pojąć to, co inne. Przypadek Heideggera¹⁶ to przede wszystkim kłopot z przełożeniem rzeczywistości na inny język (nie tylko werbalny, ale także język kodów i norm). Nie mogąc znaleźć ekwiwalentu dla pojęcia *iki*, Heidegger, jak wiadomo, doszedł do wniosku, że jest to pojęcie obce europejskiej kulturze, stanowi przykład bariery, jaka rozpościera się pomiędzy Europą a Japonią. Pojęć takich jak *iki* można znaleźć wiele. Różni badacze wpadali w tę samą pułapkę, w jakiej znalazł się Heidegger. Profesor Szymańska radzi sobie z tym problemem dzięki swojej teorii opisu. Otwarty umysł na inność, poszukując poznania, natrafiając na nieprzekładalne pojęcia, zaczyna pytać o ich znaczenie. W cyklu pytań i odpowiedzi zaczyna się wyłaniać pewien obraz, w przykładach zaczyna się kształtować nasze zrozumienie.

¹⁶ Por. *ibidem*, s. 10–11.

I tak, krok po kroku, w rozmowie, w sztuce opisu prezentującego nam badany fenomen, zaczynamy przybliżać się do tego, co początkowo wydawało nam się bez wątpienia obce i nieprzekładalne. Brak bezpośredniego przełożenia, pojęciowego odpowiednika, nie oznacza tu jeszcze braku możliwości zrozumienia danego problemu kulturowego.

W opisie można uzyskać jeszcze więcej. Opis wprowadza w świat różnorodnych aspektów, posługując się przykładami, pokazuje coraz więcej z badanego problemu. W ten sposób daje nam od razu całe spektrum kulturowe, kontekst, w którym i poprzez który możemy zrozumieć to, co prezentowane. W ten sposób zrozumienie wiąże się w dużym stopniu z przeżyciem, wejściem w zagadnienia i badaną kulturę. Opis bowiem, jako swoista narracja przybliżająca to, co nieznane, musi wiązać się z relacją. Inaczej mówiąc, ktoś kto nie chce usłyszeć, nie będzie umiał pojąć przekazywanych mu treści. Wzajemne nastawienie tłumaczącego i słuchającego buduje wstępne zrozumienie przedstawianego problemu. Dlatego opis wiąże się z dialogiem, słuchający zadaje pytania i w ten sposób przybliża się do omawianych kwestii¹⁷. Formułując pytania, uczestniczy już w świecie przedstawianych sensów. Jak pokazał Heidegger (choć kwestia ta znana jest w filozofii od czasów Platona), sformułowanie pytania jest już pewną formą zaangażowania w rozumienie. Pytać bowiem oznacza zdawać sobie sprawę z problemu, wejść w krąg znaczeń odsłaniających to, o co pytamy. Dialogiczność opisu przybliżającego nam nieznany problem oznacza takie właśnie otwarcie pytającego na inną rzeczywistość, zaangażowanie w proces myślenia, który początkowo mógł się wydawać obcy.

Tak prowadzi nas przez labirynt poznania Pani Profesor Szymańska. Robi to w sposób szczególny. Labirynt kultury rozpościerający się przed nami jest gmatwaniną nie tylko poglądów, filozoficznych koncepcji, ale także relacji ludzkich, zależności i warunkowań społecznych. Jest to też labirynt naszego małego świata na ulicy Grodzkiej. Instytut Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego mieści się w szczególnym budynku. Przylegający do kościoła św. Piotra i Pawła, niegdyś był budynkiem klasztornym, po wojnie należał do sądu wojskowego, obecnie jako budynek Uniwersytetu Jagiellońskiego mieści Wydział Filozofii. Sama bryła architektoniczna jest już zatem labiryntem dawnych dziejów, przeszłości, wszystkich, którzy w nim żyli, myśleli, tworzyli, dokonowali rzeczy pięknych i strasznych, byli i umierali. Pomiędzy plantami a ulicą Grodzką mieści się cały świat ze swoją skomplikowaną strukturą. Co roku pojawiają się nowi studenci i odchodzą w swoją stronę, ci, z którymi pracowano, przyjaźniono się, plotkowano, pito kawę, palono papierosy. Z roku na rok ktoś w tym labiryncie znajduje swój cel, ktoś go gubi. Osiem lat temu stałam pod drzwiami sekretariatu. Zmęczona, wystraszona, ze świeżo obronioną pracą magisterską marzyłam tylko o jednym. Być tu dalej, pracować, móc się uczyć, poszukiwać właściwej drogi w labiryncie. Przede wszystkim byłam zagubiona i niepewna. Drzwi sekretariatu nagle stały się bramą, którą trudno było przekroczyć. Wówczas wychodząc z sekretariatu, Pani Profesor uśmiechnęła się do mnie. Dalej wszystko potoczyło się już prosto. Złożyłam dokumenty na studia doktoranckie (otwierałam te drzwi, które zdawały się tak bardzo niedo-

¹⁷ Por. *ibidem*, s. 12–13.

stępne), zaczęłam pisać doktorat pod opieką Pani Profesor. Cały czas jednak pamiętam ten uśmiech skierowany jeszcze wówczas do anonimowej osoby, zwykłego studenta, przeciętnego człowieka. W labiryncie rzeczywistości czasami liczą się właśnie takie małe i przypadkowe rzeczy. Później jeszcze wiele razy Pani Profesor pomagała mi i w życiu naukowym, i prywatnym, ale ten jeden uśmiech, który mi podarowała, cały czas określał naszą relację. Być może nawet w pewnym sensie prowadził mnie przez te dziwne korytarze akademickiego życia.

Dla mnie *opus magnum* Pani Profesor jest właśnie książka *Kultury i porównania*, w niej bowiem widzę tę postawę, która towarzyszyła Pani Profesor nieustannie – postawę tolerancji, spokoju, dobroci. To książka napisana nie tylko przez wybitnego uczonego, ale po prostu dobrego człowieka, która pokazuje, jak słuchać to, co inne, jak zrozumieć to, co nieprzekładalne. I choć w labiryncie rzeczywistości można się zgubić nie raz, pozostaje ten kompas, który Pani Profesor dała nam do ręki. Dlatego pamiętajmy: „zrozumienie kultury dokonuje się zawsze na poziomie jednostkowym i może się tak zdarzyć – i tak się zdarzało – że to właśnie, jakiś pojedynczy człowiek poprzez własne obiektywizujące zrozumienie, poprzez własny przekaz zapoczątkowywał cały wielki proces przenikania się kultur”¹⁸. Czasami wystarczy się uśmiechnąć. Droga w labiryncie przestaje być wówczas taka obca i zimna, jak posadzka katedry w Chartres.

¹⁸ *Ibidem*, s. 46.